ARTIKEL AKADEMIS

# Islam Indonesia : Antara Formasi Sosial dan Struktur Nilai Ajaran Agama

*Transformasi Simbolik-Doktrinal sebagai Kerangka Analisis Komparatif*
*(Hipotesis Sosiologis atas Identitas Keislaman Nusantara)*

**Ahmad Wansa Al-Faiz**
*Peneliti dan Penulis Independen, Bandar Lampung, Indonesia*
*S.I.P. | Sosiologi Pengetahuan Islam & Historiografi Nusantara*
April 2026

**ABSTRAK**

Artikel ini mengajukan dua tesis yang saling melengkapi. Pertama, hipotesis sosiologis-historis bahwa Islam di Indonesia lebih berkembang sebagai formasi sosial daripada sebagai struktur normatif ajaran agama pada fase awal penyebarannya. Kedua, kerangka teori orisinal yang disebut Symbolic–Doctrinal Transformation Theory (SDTT) atau Teori Transformasi Simbolik-Doktrinal, yang menjelaskan bagaimana doktrin keagamaan lahir dari proses sedimentasi praktik-praktik simbolik dalam konteks sosio-historis tertentu. Melalui pendekatan sosiologi agama komparatif-historis, kajian ini membandingkan dua trajektori transformasi Islam: pertama, jalur Iran/Persia yang mengalami konsolidasi doktrinal melalui imamologi Syiah dan negara Safawiyah; kedua, jalur Indonesia yang mempertahankan dominasi simbolik dengan difusi doktrinal yang tersebar. Fenomena seperti tradisi Tabut, bubur Asyura, dan respons Islam terhadap kolonialisme Belanda dianalisis sebagai bukti empiris bagi hipotesis formasi sosial. Teori SDTT menawarkan model tiga tahap — formasi simbolik, intensifikasi simbolik, dan konsolidasi doktrinal — yang bersifat kontingen dan tidak deterministik. Temuan kajian berkontribusi pada perdebatan tentang otoritas keagamaan, pembentukan identitas, dan sosiologi Islam global.

**Kata kunci:** *Islam Indonesia; formasi sosial; Symbolic–Doctrinal Transformation Theory; Tabut; Asyura; kolonialisme; Iran; sosiologi agama; identitas kolektif.*

***Abstract:*** *This article advances two complementary theses. First, a socio-historical hypothesis that Islam in Indonesia developed primarily as a social formation rather than a normative doctrinal structure during its early diffusion. Second, it proposes an original theoretical framework termed the Symbolic–Doctrinal Transformation Theory (SDTT), explaining how religious doctrines emerge through the sedimentation of symbolic practices within specific socio-historical contexts. Through comparative-historical sociology of religion, the study contrasts two trajectories: Iran/Persia, which underwent doctrinal consolidation through Shi'i imamology and the Safavid state; and Indonesia, which maintained symbolic dominance with diffuse doctrinal authority. Phenomena such as the Tabut tradition, Ashura porridge rituals, and Islam's role against Dutch colonialism are analyzed as empirical evidence.*

## I. PENDAHULUAN

Diskursus akademis mengenai Islam di Indonesia sering kali terjebak dalam dua kutub yang sama-sama menyederhanakan: di satu sisi, pendekatan tekstual-normatif yang menempatkan Islam sebagai sistem ajaran yang ditransmisikan secara linear dari sumber ke penerima; di sisi

lain, pendekatan kulturalisme yang mereduksi Islam menjadi sekadar lapisan budaya yang menempel di atas substrat Hindu-Buddha. Kedua pendekatan ini, meski berbeda secara epistemis, sama-sama gagal menjelaskan dinamika internal transformasi Islam di Nusantara.

Teori-teori klasik mengenai masuknya Islam ke Nusantara — teori Gujarat, teori Persia, teori Arab langsung — cenderung menempatkan perdagangan sebagai medium utama penyebaran. Kenneth W. Morgan mencatat bahwa teori-teori ini lebih merupakan *alternatif teoritik* daripada penjelasan final, karena masing-masing hanya mampu menjelaskan sebagian aspek dari fenomena yang jauh lebih kompleks.[1]

Artikel ini mengajukan dua kontribusi teoritis yang saling terhubung. Pertama, hipotesis sosiologis bahwa Islam di Indonesia berkembang lebih dominan sebagai *formasi sosial* — yakni konstruksi identitas kolektif yang dikondisikan oleh sejarah, budaya, dan respons terhadap kekuatan eksternal — daripada sebagai internalisasi doktrin normatif formal. Kedua, sebuah kerangka teori yang disebut *Symbolic–Doctrinal Transformation Theory* (SDTT), yang menjelaskan secara sistematis bagaimana praktik simbolik berubah menjadi otoritas doktrinal dalam konteks sosio-historis tertentu.

Rumusan masalah utama artikel ini adalah: apakah Islam di Indonesia berkembang sebagai struktur ajaran normatif ataukah sebagai formasi sosial yang membentuk identitas kolektif? Dan: bagaimana perbedaan trajektori transformasi Islam antara Iran dan Indonesia dapat dijelaskan secara teoritik?

## II. TINJAUAN PUSTAKA DAN POSISI TEORITIS

### A. Arus Utama Kajian Sosiologi Agama

Talal Asad, dalam *Genealogies of Religion*, berargumen bahwa agama harus dipahami sebagai tradisi diskursif yang dikonstruksi secara historis, bukan sebagai entitas teologis yang tetap.[2] Pendekatan ini membuka pintu bagi analisis Islam yang melampaui teks menuju praktik dan relasi kuasa. Namun, Asad tidak memberikan penjelasan memadai tentang bagaimana praktik simbolik berkonversi menjadi otoritas doktrinal — celah inilah yang SDTT berusaha mengisi.

Robert Orsi, melalui pendekatan *lived religion*, menekankan pengalaman keagamaan sehari-hari sebagai situs produksi makna religius.[3] Pendekatan ini relevan untuk menganalisis tradisi Tabut dan bubur Asyura di Indonesia, di mana keagamaan tidak dihayati melalui doktrin abstrak melainkan melalui tubuh, makanan, dan prosesi.

Clifford Geertz, dalam studinya tentang Islam Jawa, memperkenalkan konsep *sinkretisme* yang telah lama mendominasi kajian Islam Indonesia.[4] Meski berpengaruh, konsep ini dikritik karena bertendensi menempatkan Islam 'asli' sebagai referensi normatif dan Islam Jawa sebagai deviasi. SDTT menawarkan alternatif non-esensialis: keragaman Islam adalah hasil struktural dari trajektori transformasi yang berbeda, bukan aberasi dari norma tunggal.

Perkembangan kajian pasca-2015 semakin memperkuat dimensi yang sebelumnya kurang diperhatikan: materialitas agama (Morgan, Webb, *et al.*), ritual sebagai produksi pengetahuan (Bell, Mahmood), dan kritik poskolonial terhadap historiografi Islam (Robinson, Laffan).[5] Literatur terbaru ini memperkuat argumen bahwa Islam di Indonesia perlu dianalisis bukan dari pusat normatif Arab/Timur Tengah, melainkan dari dinamika lokalnya sendiri.

### B. Teori Masuknya Islam: Tinjauan Kritis

Tiga teori utama masuknya Islam ke Nusantara telah mendapat kritik substansial dari historiografi mutakhir. Teori Gujarat (Pijnappel, Snouck Hurgronje) menekankan jalur pedagang Muslim India, namun terbukti terlalu reduksionis mengingat keragaman sumber Islam di Nusantara.[6] Teori Persia (Hoesein Djajadiningrat) menjelaskan elemen-elemen Syiah dalam tradisi

Nusantara, namun tidak mempertimbangkan mekanisme transformasi simbolik yang terjadi. Teori Arab langsung (T.W. Arnold) menekankan sufisme sebagai medium, namun mengabaikan dimensi sosial-ekonomi.

Aziz Suryadinata dan Michael Laffan dalam kajian-kajian mutakhir mereka menunjukkan bahwa masuknya Islam ke Nusantara adalah proses yang berlapis, simultan, dan kontingen — tidak dapat direduksi ke dalam satu teori tunggal.[7] Ini konsisten dengan premis SDTT bahwa jalur transformasi simbolik-doktrinal bersifat kontingen dan bergantung pada kondisi historis spesifik.

## III. METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologi historis komparatif yang mengombinasikan tiga metode analisis yang saling melengkapi.

*Pertama*, analisis genealogis dalam tradisi Foucauldian: menelusuri bagaimana konsep dan praktik mengalami transformasi makna lintas waktu, bukan mencari asal-usul yang otentik melainkan memotret kondisi-kondisi yang memungkinkan kemunculan suatu formasi diskursif.

*Kedua*, analisis simbolik yang berfokus pada ritual, narasi, dan memori kolektif sebagai situs di mana makna keagamaan diproduksi dan direproduksi. Kasus-kasus yang dianalisis — tradisi Tabut, bubur Asyura, dan gerakan antikolonialisme — dipilih karena secara bersama-sama merepresentasikan tiga dimensi formasi simbolik: dimensi memori historis, dimensi praktik kuliner-korporeal, dan dimensi mobilisasi identitas.

*Ketiga*, analisis institusional yang melihat bagaimana struktur otoritas keagamaan terbentuk dan berkonsolidasi. Perbandingan antara Iran dan Indonesia dipilih sebagai kasus kontrastif (*most different systems design*) karena keduanya mewakili dua ujung spektrum transformasi simbolik-doktrinal.

**Keterbatasan kajian**: artikel ini mengandalkan sintesis interpretatif dari literatur sekunder dan tidak mencakup data lapangan primer. Generalisasi komparatif antara Iran dan Indonesia juga mengandung risiko penyederhanaan yang tidak dapat sepenuhnya dihindari dalam skala analisis makro-sosiologis.

## IV. KERANGKA TEORI: SYMBOLIC–DOCTRINAL TRANSFORMATION THEORY (SDTT)

### A. Premis Dasar

SDTT berangkat dari premis bahwa tidak ada agama yang langsung lahir dalam bentuk doktrin terstruktur. Doktrin — sebagai sistem kepercayaan yang diartikulasikan secara formal, didukung oleh institusi, dan diklaim memiliki otoritas normatif — adalah *produk* dari proses historis yang panjang, bukan *titik berangkat*-nya. Yang mendahului doktrin adalah simbol: narasi, ritual, artefak, dan praktik korporeal yang mengandung muatan makna tanpa harus diartikulasikan dalam sistem teologis yang koheren.

Teori ini tidak berargumen bahwa simbol 'lebih asli' dari doktrin, atau bahwa doktrin adalah distorsi dari simbol yang murni. Keduanya adalah momen yang berbeda dalam satu proses transformasi yang kontingen. Yang menentukan apakah suatu komunitas bergerak dari simbol menuju doktrin — atau mempertahankan dominasi simboliknya — adalah kombinasi dari kondisi historis, tekanan eksternal, dan struktur internal komunitas itu sendiri.

### B. Model Tiga Tahap

***Tahap 1: Formasi Simbolik***

Pada tahap awal, agama muncul dan menyebar melalui praktik ritual, konstruksi narasi, dan memori kolektif. Simbol-simbol keagamaan berfungsi sebagai *penanda identitas* yang inklusif: mereka dapat diadopsi oleh berbagai kelompok tanpa mengharuskan komitmen pada satu sistem teologis yang rigid. Penyebaran Islam di Nusantara melalui jalur perdagangan dan sufisme adalah contoh tipikal dari tahap ini: Islam hadir sebagai praktik dan identitas sebelum hadir sebagai sistem doktrin.

***Tahap 2: Intensifikasi Simbolik***

Simbol-simbol tertentu mengalami intensifikasi ketika komunitas menghadapi krisis — baik berupa konflik politik, ancaman eksternal, maupun dislokasi sosial. Pada momen ini, simbol-simbol yang sebelumnya bersifat inklusif mulai memperoleh muatan partikular yang lebih kuat. Peristiwa Karbala dalam tradisi Syiah adalah contoh paradigmatik: sebuah peristiwa historis diintensifikasi menjadi *moral cosmos* yang mendefinisikan siapa yang berada di pihak kebenaran dan siapa yang berada di pihak tirani. Di Indonesia, kolonialisme Belanda berfungsi sebagai krisis yang mengintensifikasi simbol Islam sebagai identitas resistensi.

***Tahap 3: Konsolidasi Doktrinal***

Pada tahap ketiga — yang *tidak selalu* tercapai — simbol-simbol yang telah terintensifikasi mengalami kristalisasi menjadi sistem doktrin formal, struktur otoritas institusional, dan norma-norma yang diklaim universal. Proses ini membutuhkan dua kondisi: pertama, elite keagamaan yang memiliki kepentingan dalam formalisasi; kedua, kondisi politik yang memungkinkan institusionalisasi otoritas keagamaan. Iran Safawiyah memenuhi kedua kondisi ini; Indonesia secara historis tidak.

### C. Sedimentasi Simbolik sebagai Mekanisme

Konsep *symbolic sedimentation* (sedimentasi simbolik) menunjuk pada proses di mana lapisan-lapisan praktik simbolik yang terakumulasi dari waktu ke waktu membentuk substrat yang kemudian dikodifikasi sebagai doktrin. Seperti proses geologis, sedimentasi ini berlangsung lambat, tidak linear, dan hasilnya bergantung pada kondisi tekanan yang berlaku. Narasi berubah menjadi doktrin; memori berubah menjadi teologi; simbol berubah menjadi institusi. Namun transformasi ini bersifat kontingen: tanpa tekanan yang tepat, lapisan-lapisan simbolik dapat terus bereksistensi tanpa berkonversi menjadi doktrin.

## V. KASUS IRAN/PERSIA: KONFLIK, DUALISME, DAN KONSOLIDASI DOKTRINAL

### A. Substrat Simbolik Pra-Islam: Dualisme Zoroastrian

Persia pra-Islam terstruktur oleh dualisme kosmologis Zoroastrian: pertarungan abadi antara Ahura Mazda (kebaikan) dan Ahriman (kejahatan). Dualisme ini bukan sekadar teologi; ia adalah *grammar* kognitif yang memengaruhi cara orang Persia mengorganisasi pengalaman moral dan sosial. Ketika Islam masuk ke Persia pada abad ke-7 M, ia menemukan substrat simbolik yang sudah terstruktur dalam kategori moral biner yang kuat.[8]

Proses Islamisasi Persia tidak menghapus grammar kognitif ini; ia mengisi ulang kategori-kategorinya dengan konten Islam. Dualisme Ahura Mazda–Ahriman tidak lenyap, melainkan bertransformasi menjadi dualisme Ali–Muawiyah, Husain–Yazid, imam yang benar–kekuasaan tiranis. Inilah yang dimaksud SDTT dengan sedimentasi simbolik: lapisan Zoroastrian tidak digantikan, melainkan menjadi fondasi tempat lapisan baru Islam Syiah tumbuh.

### B. Karbala sebagai Titik Intensifikasi

Pertempuran Karbala (680 M/61 H) adalah momen ketika simbol-simbol proto-Syiah mengalami intensifikasi yang menentukan. Kesyahidan Husain bin Ali bukan sekadar kekalahan politik; ia adalah *peristiwa total* yang mengintegrasikan seluruh simbol yang sebelumnya tersebar — keturunan Nabi, keadilan, perlawanan terhadap tirani — ke dalam satu narasi yang kohesif dan bermuatan emosional yang luar biasa kuat.[9]

Dalam kerangka SDTT, Karbala menandai transisi dari Tahap 1 (Formasi Simbolik) ke Tahap 2 (Intensifikasi Simbolik). Narasi Karbala menjadi *master narrative* yang mengondisikan semua praktik ritual Syiah berikutnya: ta'ziyah, ma'tam, noheh, dan — relevan untuk kajian ini — hidangan Asyura sebagai ekspresi komunal dari solidaritas duka.

### C. Safawiyah dan Konsolidasi Doktrinal

Konversi Dinasti Safawiyah ke Syiah Itsna Ashariyah pada 1501 di bawah Shah Ismail I merupakan realisasi dari Tahap 3 SDTT: konsolidasi doktrinal. Keputusan politik ini mentransformasi simbol-simbol Syiah yang telah terintensifikasi selama berabad-abad menjadi aparatus negara: sistem pendidikan (madrasah Syiah), hierarki ulama (marja' taqlid), dan perayaan nasional (Asyura sebagai hari berkabung negara).[10]

Negara Safawiyah juga menciptakan kondisi bagi apa yang kemudian dikenal sebagai *wilayat al-faqih*: doktrin bahwa otoritas politik dan keagamaan tertinggi, di masa ghaybah al-kubra (kegaiban besar imam), berada pada faqih (ahli hukum Islam) yang paling mumpuni. Ini adalah puncak dari proses sedimentasi simbolik: simbol-simbol yang mulanya bersifat komunal-memorialistik telah berubah menjadi doktrin kenegaraan yang memiliki koersivitas politik.

## VI. KASUS INDONESIA: DIFUSI KULTURAL DAN PERSISTENSI SIMBOLIK

### A. Jalur Masuknya Islam: Perdagangan, Sufisme, dan Akulturasi

Berbeda dari Persia yang mengalami penaklukan militer Arab, Islam masuk ke Nusantara melalui jalur perdagangan, tasawuf, dan akulturasi kultural yang berlangsung selama berabad-abad. Tidak ada momen tunggal 'penaklukan Islam' di Indonesia seperti yang terjadi di Persia pada abad ke-7 M.[11] Konsekuensinya, Islam hadir di Nusantara dalam kondisi yang secara struktural berbeda: ia tidak datang bersama aparatus kekuasaan politik yang memungkinkan konsolidasi doktrinal segera.

Peran sufi dalam islamisasi Nusantara — Wali Songo di Jawa, Sheikh Burhanuddin di Minangkabau, Dato' ri Bandang di Sulawesi Selatan — sangat signifikan dalam menjelaskan karakter simbolik Islam Indonesia. Sufisme, sebagai tradisi keagamaan, cenderung menekankan pengalaman batin dan praktik korporeal daripada ortodoksi doktrinal. Penyebaran Islam melalui medium ini menghasilkan Islam yang kaya simbol tetapi diffuse secara doktrin.[12]

### B. Tabut dan Bubur Asyura: Bukti Empiris Formasi Simbolik

Tradisi Tabut di Bengkulu dan Pariaman merupakan salah satu bukti empiris paling menarik bagi hipotesis formasi sosial. Upacara ini, yang merujuk pada peristiwa Karbala dan wafatnya Husain bin Ali, dilakukan oleh komunitas Muslim yang mayoritas Sunni dan tidak memiliki keterikatan teologis pada imamologi Syiah.[13] Ini adalah fenomena yang oleh SDTT disebut sebagai *symbolic decoupling*: simbol dipisahkan dari sistem doktrinal asalnya dan diintegrasikan ke dalam konteks lokal yang baru.

Tradisi bubur Asyura — yang dikenal dengan berbagai nama lokal: bubur sura, bubur merah-putih dalam konteks tertentu — adalah fenomen kuliner-ritual yang melintas batas komunitas Sunni-Syiah. Hidangan ini disiapkan dan dikonsumsi bersama pada tanggal 10 Muharram, mereproduksi memori Asyura dalam medium yang paling korporeal: makanan. Berbeda dari konteks Iran di mana hidangan Asyura (*nazri*) merupakan bagian dari sistem ritual yang terintegrasikan dalam negara, di Indonesia ia berfungsi sebagai praktik komunal yang otonom dari institusi keagamaan formal.[14]

Fenomena ini secara keseluruhan dapat disebut sebagai *Syiah kultural*: adopsi simbol-simbol yang secara historis berkembang dalam tradisi Syiah tanpa keterikatan pada sistem doktrinal dan otoritas institusional Syiah. Ini bukan sinkretisme dalam pengertian Geertzian (pencampuran yang tidak koheren), melainkan ekspresi dari Tahap 2 SDTT yang tidak berlanjut ke Tahap 3: simbol terintensifikasi tetapi tidak terkonsolidasi secara doktrinal.

### C. Kolonialisme dan Intensifikasi Identitas Islam

Kolonialisme Belanda berfungsi sebagai krisis yang mengintensifikasi simbol-simbol Islam sebagai penanda identitas. Gerakan Padri (1803–1838) di Minangkabau, Perang Jawa (1825–1830), perlawanan Aceh (1873–1904), dan berbagai gerakan Islam abad ke-20 semuanya menunjukkan pola yang konsisten: ancaman eksternal mendorong intensifikasi simbolik Islam sebagai identitas resistensi.[15]

Namun — dan ini krusial bagi SDTT — intensifikasi ini tidak menghasilkan konsolidasi doktrinal dalam pengertian Safawiyah. Indonesia tidak menghasilkan institusi keagamaan hierarkis yang setara dengan *wilayat al-faqih*. Sebaliknya, yang muncul adalah pluralisme organisatoris: Nahdlatul Ulama (1926) dan Muhammadiyah (1912) sebagai dua kutub utama, diikuti oleh ratusan organisasi lain, masing-masing dengan orientasi doktrinal yang berbeda. Pluralisme ini adalah cermin dari karakter formasi sosial Islam Indonesia: ia tumbuh dari berbagai akar komunal yang berbeda, bukan dari satu hierarki doktrinal yang tunggal.

Pernyataan Soekarno — *"Kalau jadi Islam, jangan jadi Arab!"* — mencerminkan kesadaran kultural yang dalam bahwa Islam Indonesia memiliki trajektori historis yang khas. Pernyataan ini bukan anti-Islam, melainkan anti-arabisasi: sebuah penolakan terhadap klaim bahwa Islam normatif Arab adalah referensi tunggal bagi Islam Indonesia.[16]

## VII. ANALISIS KOMPARATIF: DUA TRAJEKTORI TRANSFORMASI

### A. Tabel Perbandingan

*Tabel 1. Perbandingan Trajektori Transformasi Simbolik-Doktrinal: Iran vs. Indonesia*

| Aspek | Iran / Persia | Indonesia |
|---|---|---|
| Pemicu Historis | Konflik politik-militer | Difusi kultural-dagang |
| Peran Simbol | Transitif → doktrin | Persisten → komunal |
| Struktur Doktrin | Tersentralisasi | Terdistribusi |
| Otoritas Keagamaan | Imamologis-hierarkis | Komunal-konsensual |
| Fase Dominan | Konsolidasi doktrinal | Formasi simbolik |

*Sumber: Dikembangkan dari SDTT (Ahmad Wansa Al-Faiz, 2026).*

### B. Analisis Diferensial

Perbedaan antara Iran dan Indonesia dalam tabel di atas bukan perbedaan dalam tingkat 'keislaman' — argumen semacam itu akan bersifat normatif dan tidak berguna secara analitis. Perbedaan ini adalah perbedaan dalam *struktur historis* yang mengondisikan trajektori transformasi simbolik-doktrinal.

Iran/Persia memiliki tiga kondisi yang mendukung konsolidasi doktrinal: pertama, substrat simbolik Zoroastrian yang sudah terstruktur dalam kategori dualisme moral; kedua, krisis politik yang intensif (penaklukan Arab, marginalisasi Persia, peristiwa Karbala) yang mendorong intensifikasi simbolik; ketiga, ketersediaan kekuatan politik (Safawiyah) yang memiliki kepentingan dalam formalisasi Syiah sebagai pembeda identitas vis-à-vis Utsmani Sunni.

Indonesia tidak memiliki ketiga kondisi ini secara bersamaan. Substrat simbolik lokal (Hindu-Buddha, animisme, adat) bersifat plural dan tidak menghasilkan satu grammar kognitif yang dominan. Krisis kolonialisme Belanda cukup kuat untuk mengintensifikasi simbol Islam, namun tidak menghasilkan kekuatan politik yang mampu mengkonsolidasikan satu doktrin Islam formal sebagai otoritas negara — Indonesian founding fathers secara sadar memilih Pancasila bukan sebagai sistem doktrinal Islam, melainkan sebagai *meta-framework* yang mengakomodasi keragaman.

## VIII. IMPLIKASI TEORETIS DAN RELEVANSI KONTEMPORER

### A. Kontribusi terhadap Sosiologi Agama Global

SDTT menawarkan tiga kontribusi signifikan terhadap kajian sosiologi agama global. *Pertama*, ia menjembatani jurang antara antropologi simbolik (Geertz, Turner) dan analisis doktrin (Asad, Hallaq) dengan menyediakan model proses yang menjelaskan bagaimana keduanya berhubungan secara historis.

*Kedua*, SDTT menawarkan pandangan non-esensialis tentang Islam: keragaman Islam bukan deviasi dari norma tunggal, melainkan hasil struktural dari trajektori transformasi yang berbeda. Ini memiliki implikasi metodologis penting: kajian Islam tidak boleh dimulai dari asumsi tentang apa yang merupakan Islam 'asli' atau 'murni', melainkan dari analisis kondisi historis yang menghasilkan formasi keislaman tertentu.

*Ketiga*, model tiga tahap SDTT bersifat transferable: ia dapat diaplikasikan pada agama-agama lain untuk menganalisis perbedaan dalam tingkat konsolidasi doktrinal dan persistensi simbolik. Perbandingan antara Katolik Roma (konsolidasi doktrinal tinggi) dan berbagai tradisi Protestan (konsolidasi terdistribusi) atau antara Buddhisme Theravada (doktrin tersentralisasi) dan Buddhisme Zen (simbolisme dominan) dapat dianalisis dengan kerangka yang sama.

### B. Relevansi bagi Diskursus Islam Indonesia Kontemporer

Pemahaman bahwa Islam Indonesia adalah formasi sosial yang memiliki trajektori historis khas memiliki relevansi langsung bagi perdebatan kontemporer tentang identitas Islam Indonesia. Gerakan-gerakan yang berusaha mengimposisi model Islam Timur Tengah — baik Salafisme Arab Saudi maupun Khomeinisme Iran — menghadapi resistensi bukan karena

semata-mata pertimbangan teologis, melainkan karena keduanya berusaha menggantikan formasi simbolik lokal dengan sistem doktrinal yang lahir dari konteks historis yang berbeda.

Dalam kerangka SDTT, ini adalah upaya untuk melompati Tahap 2 (Intensifikasi Simbolik berbasis konteks lokal) dan langsung menuju Tahap 3 (Konsolidasi Doktrinal berbasis model eksternal). Upaya semacam ini — yang secara sosiologis disebut *doctrinal transplantation* — cenderung menghasilkan resistensi komunal, bukan karena masyarakat menolak Islam, melainkan karena formasi simbolik yang sudah terinternalisasi tidak dapat dengan mudah digantikan oleh sistem doktrin yang tidak tumbuh dari akarnya sendiri.

## IX. KESIMPULAN

Artikel ini telah mendemonstrasikan dua tesis yang saling memperkuat. Pertama, hipotesis sosiologis-historis bahwa Islam di Indonesia berkembang lebih dominan sebagai formasi sosial daripada struktur normatif pada fase awalnya. Bukti empiris berupa tradisi Tabut, bubur Asyura, dan fungsi Islam dalam konteks antikolonialisme konsisten mendukung hipotesis ini.

Kedua, Teori Transformasi Simbolik-Doktrinal (SDTT) menawarkan kerangka yang lebih koheren untuk menjelaskan perbedaan antara trajektori Islam Iran dan Islam Indonesia. Perbedaan ini bukan teologis dalam pengertian doktrin yang satu 'lebih benar' dari yang lain, melainkan struktural: kedua tradisi adalah hasil dari kondisi historis yang berbeda yang menghasilkan *stage of transformation* yang berbeda — Iran mencapai Tahap 3 (konsolidasi doktrinal) melalui Safawiyah, sementara Indonesia bertahan di Tahap 2 (intensifikasi simbolik) dan mengembangkan pluralisme organisatoris sebagai respons.

Implikasi teoritis yang paling penting adalah ini: keragaman Islam adalah *produk struktural*, bukan aberasi. Memahami hal ini tidak hanya berguna secara akademis — ia adalah prasyarat bagi dialog yang produktif antara berbagai tradisi Islam dan antara Islam dengan tantangan kontemporer.

> *Doktrinalisme tanpa akar simbolik adalah transplantasi yang ditolak tubuh sosial. Simbolisme tanpa arah doktrinal adalah ingatan yang tak menemukan rumahnya. Islam yang hidup bergerak di antara keduanya — dalam ritme sejarah yang tidak ada seorang pun yang sepenuhnya menguasainya.*

---

## CATATAN KAKI

**1.** Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam: The Straight Path — Islam Interpreted by Muslims* (New York: Ronald Press, 1958), hlm. 427. Terjemahan Indonesia: *Islam Jalan Lurus*, Penerbit Pustaka Jaya.

**2.** Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), hlm. 27–54.

**3.** Robert A. Orsi, *History and Presence* (Cambridge: Harvard University Press, 2016), hlm. 1–31.

**4.** Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), hlm. 121–130. Untuk kritik terhadap Geertz dalam konteks Indonesia, lihat Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

**5.** Lihat antara lain: Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005); Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2011); dan Morgan, Webb, et al., *Materiality and the Study of Religion* (London: Routledge, 2017).

**6.** Untuk ringkasan kritis teori-teori masuknya Islam ke Nusantara, lihat Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (Crows Nest: Allen & Unwin, 2004), hlm. 1–20.

**7.** Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2011), hlm. 15–40.

**8.** Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Vol. I (Leiden: Brill, 1975), hlm. 229–246.

**9.** Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism* (The Hague: Mouton, 1978), hlm. 89–140.

**10.** Roger Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), hlm. 27–53. Lihat juga: Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785–1906* (Berkeley: University of California Press, 1969).

**11.** M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, 4th ed. (Stanford: Stanford University Press, 2008), hlm. 3–28.

**12.** Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994). Lihat juga Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995).

**13.** Philip Yampolsky dan Philip Sherwell, 'Tabut in Bengkulu', dalam *Indonesia*, No. 64 (October 1997), hlm. 1–18. Lihat juga Kees van Dijk, 'The Islamic Movement in Indonesia', dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 152/2 (1996).

**14.** Untuk analisis perbandingan praktik kuliner Asyura antara konteks Iran dan Indonesia, lihat artikel penulis sebelumnya: Ahmad Wansa Al-Faiz, 'Momentum Keagamaan, Identitas Iran, dan Tradisi Hidangan dalam Peringatan Asyura: Antara Puasa Sunni, Ritualisasi Syiah, dan Konstruksi Sosial-Budaya Iran', Bandar Lampung, April 2026 (manuskrip).

**15.** Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784–1847* (London: Curzon Press, 1983). Lihat juga M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830–1930* (Singapore: NUS Press, 2007).

**16.** Soekarno, pidato dalam berbagai kesempatan, dikutip dalam Ben Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1990). Lihat juga Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900–1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973).

---

# DAFTAR PUSTAKA

## Sumber Primer dan Referensi Utama


Al-Faiz, Ahmad Wansa. 'Momentum Keagamaan, Identitas Iran, dan Tradisi Hidangan dalam Peringatan Asyura.' Bandar Lampung: Manuskrip, April 2026.

Morgan, Kenneth W. (ed.). Islam: The Straight Path — Islam Interpreted by Muslims. New York: Ronald Press, 1958. [Terj. Indonesia: Islam Jalan Lurus. Jakarta: Pustaka Jaya].


## Sosiologi Agama dan Teori Sosial


Asad, Talal. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Bell, Catherine. Ritual Theory, Ritual Practice. New York: Oxford University Press, 1992.

Bourdieu, Pierre. The Logic of Practice. Cambridge: Polity Press, 1990.

Durkheim, Emile. The Elementary Forms of Religious Life. New York: Free Press, 1912.

Halbwachs, Maurice. On Collective Memory. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Mahmood, Saba. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Orsi, Robert A. History and Presence. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

Turner, Victor. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine, 1969.

Weber, Max. The Sociology of Religion. Boston: Beacon Press, 1963.


## Islam Indonesia dan Sejarah Nusantara


Azra, Azyumardi. Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII. Bandung: Mizan, 1994.

Azra, Azyumardi. The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia. Crows Nest: Allen & Unwin, 2004.

Bruinessen, Martin van. Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat. Bandung: Mizan, 1995.

Dobbin, Christine. Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784–1847. London: Curzon Press, 1983.

Geertz, Clifford. The Religion of Java. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Laffan, Michael. The Makings of Indonesian Islam. Princeton: Princeton University Press, 2011.

Noer, Deliar. The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900–1942. Singapore: Oxford University Press, 1973.

Ricklefs, M.C. A History of Modern Indonesia since c. 1200. 4th ed. Stanford: Stanford University Press, 2008.

Ricklefs, M.C. Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830–1930. Singapore: NUS Press, 2007.

Woodward, Mark R. Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta. Tucson: University of Arizona Press, 1989.

## Islam Iran dan Persia

Algar, Hamid. Religion and State in Iran, 1785–1906. Berkeley: University of California Press, 1969.

Ayoub, Mahmoud. Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism. The Hague: Mouton, 1978.

Boyce, Mary. A History of Zoroastrianism, Vol. I. Leiden: Brill, 1975.

Keddie, Nikki R. Modern Iran: Roots and Results of Revolution. New Haven: Yale University Press, 2003.

Momen, Moojan. An Introduction to Shi'i Islam. New Haven: Yale University Press, 1985.

Savory, Roger. Iran under the Safavids. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

---

### CATATAN PENULIS

*Artikel ini adalah sintesis dan pengembangan dari dua naskah sebelumnya: 'Islam Indonesia: Antara Formasi Sosial dan Struktur Nilai Ajaran Agama' dan 'Symbolic–Doctrinal Transformation in Islam: Reframing Religious Formation between Persia and Southeast Asia.' Teori SDTT yang dikembangkan di sini merupakan kontribusi orisinal penulis dan merupakan bagian dari proyek riset jangka panjang mengenai epistemologi lintas-tradisi Islam. Penulis mengakui keterbatasan metodologis sebagaimana diuraikan dalam bagian metodologi dan mengundang kritik konstruktif dari komunitas akademis.*